داريوش شاياكان: النقد العدمي للعالم الإسلامي الحديث

عادل بالكحلة

مقدّمة

داريوش شاياكان إيراني مولود عام 1935. اشتغل على الدراسات الهنديّة والفلسفة المقارنة بجامعة طهران، وكان مديرا للمركز الإيراني لدراسة الحضارات الذي أسّسته الإمبراطورة فرح. من مؤلفاته: الهندوسية والصوفيّة، أوهام الهويّة، ماهي الثورة الدينيّة؟، النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا...

بسبب علاقاته المتميّزة بالبلاط الشاهنشاهي باعتباره مثقّفا، انتقل من مجال الدّراسات البرهميَّة إلى مجال النقد الثقافي والتحليلي - النفسي لثقافات العالم الإسلامي وخاصة ثقافة العالم الإيراني ما بعد الثورة.

إنّه ينطلق من مسلَّمة أنّ الغرب وحداثته يثيران في العالم الإسلامي مقاومات عديدة، تشدّ نحو الأصول مراهنة على أنّها ستعالج كل مشاكله وربما في اتّجاه الرفض المطلق للغرب وحداثته تحت تأثير الخوف الهائل من تفسخ الهوية والتفجع على التحولات التي ألحقها التأثير الحداثي الغربي بالتقاليد والموروثات.

نقد عصر النّهضة في العالم الإسلامي

يؤكّد شاياكانّ أن الأحداث الكبرى التي أسّست أوروبا الحديثة (توسع الطرق البحرية، عصر النهضة الأوروبية، الإصلاحات المناوئة للكنيسة، الثورة العلمية أو عصر الأنوار) بقيت مجهولة في العالم الإسلامي المعاصر لها. ثمّ كانت التقانة المتقدمة باستمرار والنّاجمة عن منظور علمي ـ واقعي للعالم، وقد جعلت أوروبا الحديثة أوروبا قوية قادرة على التوسّع. ثمّ كان الاحتكاك الغربي بالدول المسلمة الذي أوقف العالم الإسلامي على هشاشته وعلى التفوق المفاجئ لـ«الكفار». وقد أفرز هذا الاحتكاك صدمات ثلاث: هزيمة العثمانيين عام 1774 أمام روسيا المدعومة غربيًا، ثمّ تراجع العثمانيين عن القرم عام 1783، والأهمّ من هذا كلّه من حيث المدى الثقافي حملة نابليون على مصر سنة 1798 (1). ولكن رغم ذلك لم تكن هناك لدى

(1) داريوش شاياكان النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعنا، دون ذكر إسم المترجم، دار الساقي، لندن 1991 (ص 31).

العالم الإسلامي فكرة حملة واسعة ومعمّقة وشاملة لاكتشاف أوروبا الحديثة هذه.

وينقل شاياكان عن برنارد لويس أنّ في نهاية القرن الثامن عشر كان الغربي يملك عُدّة وفيرة على العالم الإسلامي: «نحو 70 كتابا في النحو العربي جرى طبعها في أوروبا، و10 كتب عن الفارسية، و15 كتابا عن التركية، وهناك 10 معاجم عربية و4 معاجم فارسية و7 معاجم تركية»[1].

وفي الجهة الأخرى، كان لا شيء عربيا وتركيا وفارسيا، فقد ظهر أوّل معجم عربي/أوروبي سنة 1828 راجعه وزاد عليه مستشرق فرنسي، وهو كما يقول مؤلفه موجّه للجمهور الغربيّ أساسا. وهنا يكمن أصل فشل فكر «نهضة» العالم الإسلامي، فلم تكن لدى الإصلاحيين أرضية ترجميه سابقة أو معاصرة تهيئ فهم العالم الغربي.

ويؤكّد شاياكان أنّ أهل النهضة المنبهرين بالغرب «لم يدركوا أنّ وراء هذه القوة كان هناك تبدّل في رؤية العالم وأنّ بين إسلامهم والحداثة كان يوجد حقل فارغ لا يمكن أن يسدّه الرجوع إلى القيم السلفية ولا إصلاح الشريعة»[2]. وهو يرى أنّه كان لا بدّ من تغيّر السجلّ وإفراغه «من هيمنة الأسطوريات الوجدية لكي يمكن أن تنشأ فيه نظرة أخرى ومنظومة قيم

(1) م. س (ص 32).
(2) م. س (ص 40).

أخرى»[1]. فمشكلتهم تكمن في جاذبيات العالم الإسلامي القديمة، «في تحجّراته الفكرية، وبالأخصّ في هذا الزعم الوهمي الذي يعتقد أنّه يمتلك ردودا جاهزة على كل مسائل العالم»[2].

فشاياكان يؤكّد على نسبيّة القيم، بل إنّه يعلن «أنّنا لم نقم بإنجاز شيء ما أكثر من الهنود أو الصينيين. لقد كانت حضارتهم في كثير من الجوانب أكثر كثافة ورصانة و رقّة من حضارتنا»[3]. وفي كلتا الحالتين يدعو إلى «أن نكون متواضعين وأن نتحرّر من هذه الأنوية المركزية الهذيانية التي تبدو كأنّها توحي بأنّ العالم بدأ مع الإسلام وانتهى معه»[4].

يرى شاياكان أنّ النقد الذي ترافق مع الحركة الدستورية (نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين) ليس له «أيّة قرابة سلالية مع الخلفيات الميتافيزيقية للعالم الإيراني/ الإسلامي فكانت تكشف فيه مفاهيم عجيبة ومقدامة أحيانا على حدود الهرطقة والكفر، مفاهيم كانت تقلب الرّواسب المألوفة وتقيم عالما إن لم يكن الله غائبا عنه فهو لا يحتلّ فيه دورا بارزا جدّا»[5]. فقد جرى النقد لأوّل مرة في تاريخ هذا العالم لسلطات الملك المطلقة مطالبا بحماية الرعية من

---

(1) (2)م. س (الصفحة السابقة)

(3)م. س (الصفحة السابقة)

(4)م. س (الصفحة السابقة)

(5) م.س (الصفحة 196).

الارتجـالات والتقلبـات النفسـيّة لـدى الملوك بشكل «لم يكن له نظير في سياق البلد الحقوقي السياسي»[1].

وضمن هذه الحركـــــــة يمجّد شاياكان ميرزا فتح علي أخوند زاده (1812-1878) ذا المسرحيات الكثيرة حتى لقّب «موليار الشرق». ففي تعريفاته للثورة والفلسفة والليبرالية والمفكر «يخترق جذر الحداثة الجديدة بكل وضوح. ونكتشف عنده القيم العلمانية التي تناقض توأم السلطة الملكية والدين»[2]. وهو يستشهد له: «الثورة في هذه الحالة الخاصة التي يصل فيها الشعب إلى حدّ القرف من السلطان فيثور عليه ويتخلّص منه ويبدأ بالتشريع لحسابه الخاص. كما أنّ الشعب يلحظ عبث المعتقدات الدينية فيتمرّد على علماء الدين ويصنع بالتوافق مع الفلاسفة العقلانيين عقيدة جديدة»[3]. وهذا النمط من الفلاسفة غير موجود في العالم الايراني/ الإسلامي لأنّه «منكبّ على العلوم العقلية (. . .) يعرف قانون السببية (. . .) لم يعد يؤمن بالمعجزات ولا بالوحي وينكر بكل وضوح وجود الشياطين والملائكة والجنّ. ويصف بالجنون أولئك الذين يبثون حماقات كهذه»[4].

فلقد كان مصطلح جديد «مستوحى من فلسفات الغرب الاجتماعية والسياسية، يكتسح البلد»[5]، وهو يعني «حداثة من

(1) (2) م. س (الصفحة 196).

(3) (4) م. س (الصفحة 196)

(5) م.س (الصفحة 197).

صنيع العلمانيين، ولم يشارك فيها الملالي إلاّ في وقت متأخّر»[1]، محاولين «استرداد بعض أفكارهم وتكييفها مع رؤيتهم للعالم»[2].

ولكنّ محاولة هؤلاء الملالي لم تكن موضع تقدير حقيقي من العلمانية القومية الناشئة «بسبب مناخ معيّن معاد لرجال الدين كان يستلهم نظرات كسروي (1890-1946) المتطرفة المعادي كليا للإكليروس»[3].

وعلاوة على فتح علي أخوند زاده وجمال الدين الأسد أبادي (الذي لم يفصل فيه شاياكان) كان ميرزا يوسف خان (ت. 1895) وميرزا ملكم خان(1833-1908) وميرزا آغا خان الكرماني (1854-1896). وطالبوف (1834-1911).

وهو يعتبرهم «أحرارا نسبيا، كانوا كلّهم مسحورين بالغرب واعين بالتأخّر ومهتمّين بمعالجته(...) كان بعضهم ضدّ رجال الدين صراحة حتى لا نقول إنّهم كانوا ضدّ الدين. كما كانوا من أنصار التفرنج والتغريب بلا قيد ولا شرط وفي كل الاتجاهات(...) تناولت روح الدين ولكنّها لم تذهب إلى حد نسف أسس الوحي كما فعل فلاسفة الأنوار في أوروبا»[4].

ومن هؤلاء أخوند زاده وميرزا آغا خان الكرماني.

وينصّ شاياكان على أنّ آخرين سعوا إلى التوفيق بين المنظومتين الإسلامية والغربية مع تكيّف الوافد مع ظروف البلد،

---

(1) (2) (3) م. س (الصفحة 197).
(4) م.س (الصفحة 200).

فعلّة التأخّر في نظر ملكم خان الأرمني المعتنق للإسلام تكمن في الاستبداد والعزلة الثقافية فلابدّ من قوانين وضعيّة تحمي الملكيّة والأمن والحرية واستدماج المفاهيم الحداثية داخل المنظومة الإسلامية بعد البرهنة على أنّها كامنة في النصوص الإسلامية نفسها . وهو زواج يراه شاياكان «غير لائق لا يمكنه أن يدوم طويلا»[1]. فالعقل الحديث ليس بإمكانه الازدهار «إلا على حساب الشريعة»، إذ المنظومتان متعارضتان كلّيا في نظر شاياكان التشاؤمي[2].

و لكنّ المعطى التاريخي و الإطار العالمي ضعيفان لدى شاياكان. ومثال ذلك أنّ آراء ملكم خان لاقت في البداية اعتراضًا شديدًا من المؤسّسة الدينيّة رغم إعلانه الإسلام، «نظرًا لاتّهامه بالماسونيّة(...) ثمّ عيّنه الشّاه مستشارًا سياسيّا له في وزارة حسي خان الذي أصبح بدوره رئيسًا للوزراء. لكنّ الصديقين المسؤولَيْن وافقا على الامتياز الذي منحه الشّاه للبارون رويتر ممّا أثار حفيظة علماء الدين وغضبهم للمرة الثانية على الشّاه ومعاونيه. و أكره الشّاه على إلغاء الامتياز المذكور. . .»[3] .

نقد الثورة الدينية

يرى شاياكان أنّ العالم الإسلامي بدون تاريخ دستوري،

---

(1) (2) م. س (الصفحة 201).

(3) أمال السبكي: تاريخ إيران السياسي بين ثورتين 1906-1979 ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 1999 (ص 19).

وذلك ينمّ عن جهلٍ تاريخيّ إذ هناك إرث دستوري ووثائق قانونية و إرث حقوقي عدلي قاومت إرثا ثقيلاً آخر هو الإرث الطغياني. فنجد صحيفة المدينة وعهد الأشتر ودستور القرامطة ووثيقة الموحّدين و قانون الملك أكبر المغولي، وغيرها، وهي تتفاوت طبعًا في قيمتها التّحرّريّة.

لقد سعى دستور 1906 للتسوية بين القوى المتصارعة الرئيسية: المَلَكيّة والدين والحداثة. وإن كانت القوّتان الأوليان من الأرضية نفسها في نظر شاياكان، يجعل القوة الثالثة آتية من عالم آخر «ترقص وحدها، كما كانت القوة الأكثر أصالة والأشدّ إزعاجا وبلبلة»[1]. لقد أصبح الشعب والله يتقاسمان السيادة والملك تحت رقابتهما فشكّل علماء الدين «مجلس الفقهاء» الذي يجب أن يحرص على تطابق القوانين مع أصول الشريعة ولكنّ هذا الإجراء لم ينفّذ في العهد القاجاري ثمّ ألغي في العهد البهلوي.

وقد نظر الشيخ محمد حسين النائيني (1860-1939) للتوازن بين القوى الثلاث في كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** ، فهو يرى الزمن زمن غيبة الإمام، وأي سلطان ولو كان ذا توجّه عداليّ لن يتمتّع بالبراءة الكاملة، ولذلك من الضروري الحدّ من تحكّم السلطة السياسية دستوريا. وبذلك يكون الدستور متمّما للشريعة ويحدّ من ثنائية المنظومتين العلمانية والإسلامية بوجود علماء الدين الكبار بالجمعية الوطنية. فلم يكن لدى النائيني

(1) المصدر الأسبق ص 202.

وعلماء الدين الرغبة في الإمساك بالسلطة التنفيذية، بل كانوا يرغبون في التكاتف مع العلمانيين لبلوغ الإصلاح السياسي[1].

ولكن رضا شاه حطّم توازن القوى الثلاث لصالح الملكية والحداثة مقصيا علماء الدين دستوريا وعلميّا. فكانت الجمهورية الإسلامية ردّا انتقاميا على ذلك الإقصاء، وإن جاء متأخّرا نسبيا. وأصبحنا أمام إسلام ثوري يرفض تساوي المنظومتين لفائدة تفوّق الشريعة حقوقيا واجتماعيا، «مختلف جدّا عن الإسلام النقدي نسبيا في مرحلة النهضة»[2].

لقد كانت ثورة 1979 «حركة من فوق إلى تحت. فقد وضعت الثورة الجماهير أمام مصيرها ومسؤولياتها. كما أنّ الشعور بالجريمة الذي أحسّت به أغلبية الناس حيال التعاسة الوجودية التي يحيونها، والهوان الذي يتعرضون له طرح ـ في آن واحد ـ مشكلة شرعية السلطة ومشكلة المسؤولية[3].

فأصبح قسم هام من الناس عصاميين، وأصبح الرفض هو الثقافة السائدة، «فشهدت إصدارات الكتب مبيعات هائلة، وبلغ عدد النسخ المطبوعة حدودا لم يسبق لها مثيل»[4]، للبحث

---

(1) م. س (ص 203).

(2) م. س (ص 205)

(3) داريوش شاياكان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، لندن/ بيروت 1993 (ص 108-109).

(4) م. س (ص 109).

عن أسباب الانزلاق ولتبيّن أساليب النضال «ضدّ الظلامية المسيطرة» ونقد النظامين الملكي والثوري.

ويرى شاياكان بإطلاقية أنّ «**الكلّ**» شملتهم روح ارتيابية «**فولتيرية**»، حتى أصبح أشدّ الناس إيمانا منهم «يشكّون بالمعتقدات الدينية التي غدت مربكة ومرهقة جدا»[1]. ولكنه لم ينصّ على بحوث ميدانية وإحصائية تؤكّد ذلك.

وهو يرى أنّ الجمهورية جعلت التشيّع يخرج عن عزلته التاريخية، و«بعدما كان جهاز رقابة روحية وأخلاقية صار اليوم سلطة قمعية مميزة متقدّما بذلك على العمل الرؤيوي الذي لا يعود في سياق الشيعة الاثني عشرية إلاّ للمهدي وحده أي للإمام الثاني عشر الذي سيأتي ليختم الزمن. وإنّ إقامة جمهورية إسلامية ينفي على نحو ما المهمّة المهدوية للمخلّص»[2]. وهو بذلك يتّفق في رأيه مع الحجتية رغم اختلاف أرضيته عن أرضيتهم.

ويتقدّم أكثر في نقده ليؤكّد أنّ الملكية راسخة في الذاكرة التاريخية، فقد جعل «الكاهن» (قاصدا عالم الدين) نفسه ملكا «بحيث أنّ ولاية الفقيه قد حلّت محلّ الأبّهة الإمبراطورية لملك الملوك» مطابقا ذلك بانقلاب البراهمة على المحاربين

---

(1) م. س (ص 110).

(2) داريوش شاياكان: النفس المبتورة (ص 206).

(الكاشتيريا). وهو يستدرك لينصّ على أنّ هذا الانقلاب لم يكن «لصالح العلمانية أو نموذج حكم ديمقراطي بل على العكس حلّت أسطورة محلّ أخرى».

ولكنّ «الإكليروس» (أي علماء الدين بتعبيره الأوروبي) «حين تخلّصوا من نصفهم الآخر(...) جعلوا أنفسهم هشين ومستباحين من جانب كل شياطين الإغواء، وصار المجتمع التقليدي أعرج»[1] لأنّ الكاهن ـ هنا ملك وليس ملكا ـ في الحقيقة. فالوضعية الحالية في نظر شاياكان هي «أسوأ الحلول»[2].

كما أنّ تجذير الخطاب الإسلامي جعل الإسلام في نظر شاياكان يستهلك كلّ الاختلالات الممكنة . فقد أخذ عن «الماركسيّين المسعورين المنطق المتطرّف وحقد الطبقات وبالأخصّ الخطاب المعادي للإمبريالية»، وأخذ عن ثقافة «الغنائين الرومانسية المضادّة شعارات الهُويّة والماضويّة»، وعن «المطبخ الخاصّ» كلّ الأفكار «المكبوتة في المجال الديني من جراء عقود العلمنة».

والنتيجة كانت ما يعتبره شاياكان «انفجارا بدائيا لا مثيل له في كلّ تاريخ البلد»[3] في شكل يراه هذيانيا وهستيريا يفرغ «الإسلام من جوهره» [4].

ولم تؤدّ الثورة إلاّ إلى «ارتباك سياسي هائل: هجرة

---

(1) م. س. (ص 207).
(2) (3) م. س. (ص 203-205).
(4) النفس المبتورة (ص 195).

العقول، هجرة كثيفة للإطارات، خراب اقتصادي وحرب كارثية وفوضى»[1].

يعتبر شاياكان أن ما مهّد للتحوّل الهائل عام 1979 كان استمرار سجالات كبرى طيلة عشر سنوات قبله في موضوع وحيد هو «التّغرّب»، و«بشكل هوسي»[2]. ومصطلح «هوس» مصطلح باثولوجي من قاموس الطبّ النّفْسي (تمامًا مثل مصطلحات الهذيان و الهستيريا و العصاب التي يستعملها كثيرًا). فشاياكان يصدر عن رغبة جامحة في أن يكون طبيبًا مشرّحًا لا أن يكون مفكّرًا محلّلاً متفهّمًا، وهنا يكون الإسقاط دون وجه احتجاجيّ، ويكون التّشنّج و التّجريح مكان الدّراسة العلميّة الموضوعيّة. فإذا كان التّغرّب واقعًا، فكيف يكون تناوله هوسًا و الهوس يتعالى على الواقعيّ إلى حدّ الوسوسة و المبالغة؟! بل إنّ عدم تناول التّغرّب أو التّقليل من أهمّيّة شأنه سيكون هو الهوس بعينه و الهوام نفسه.

ومن ناحية أخرى، يعتبر المنظّرون أنّ النّسق الذي اقترحه التحوّل الهائل نظام ذو بنية علميّة وأخلاقيّة و حقوقيّة متماسكة، «له حدودٌ للوكالة وحدود للولاية، وحدود الوكالة يجب أن لا تخالف حدود الولاية، لأنّه مثل ما ذكر في الدّستور فإنّ حريّة النّاس مقرونة بالمسؤوليّة(...)»[3].

---

(1) أوهام الهوية (ص 108)

(2) داريوش شاياكان: ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجم محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت/لندن 2004 (ص163).

(3) عبد الله الجوادي: الفقاهة والعدالة، د. ر. ا، بيروت 2002 (ص 180 ـ 182 ـ 190)

فكان فصل هذه الولاية عن دائرة الولاية الوطنيّة و سيادة النّاس تأسيسًا لسيادة الأفراد و الجماعات. وكان التّأكيد على هذه الولاية التي هي على الأحرار العقلاء ليست من سلخ الولاية على المحجورين. و لذلك ليس من حقّها في نظرهم تنصيب رئاسة الجمهوريّة[1] ، و تَفْقد كنهها من دون عُقَلائِية النّاس ونقدهم المستمر[2].

ويرى شاياكان أنّ المنظّر الكبير عالم الاجتماع علي شريعتي «رغم عدائه للنزعة الغربية يخضع للتغريب في صورة لاواعية. وذلك لأنّه من جهته لم يتوصّل إلى الارتقاء بالنظرة الاختزالية للبنى الفوقية والتحتية ولم يتحقّق من جهة أخرى بفعل ذلك تحديث الإسلام، بل على العكس علمنه مستنفدا إيّاه داخل موجة المستقبل التاريخي»[3]. فعلي شريعتي في نظره استعاد معظم المقولات الماركسية وأعطاها مضامين جديدة إذ يعني مثلا بالبنية التحتية نظرة توحيدية إلى العالم تستند إليها ركائز نظريته الثلاث: الإنسان والتاريخ والمجتمع التي تشكّل البنية الفوقية الايديولوجية[4]. فكلّ جهده في نظر شاياكان أدلجة الإسلام ليكون قوة تاريخية ذات مقولات اقتصادية واجتماعية وتاريخية، ولكنّه اختزل الثقافة «في مستودع الحدّ ثابت جامد»[5]، ويسعى إلى أن يجعل من «الأفكار الرّئيسيّة للمذهب كالشّهادة قوّةً تاريخيّة، ويتمثّل مشروعه في إثبات الصّيغة

(1) (2) عبد الله الجوادي: الفقاهة والعدالة، د. ر. ا، بيروت 2002 (ص 180-182-190)
(3) (4) أوهام الهوية (ص 68-69).
(5) ما الثورة الدينية؟ (ص 259).

الإيديولوجيّة لهذه الأفكار، لتكون أداةً لمواجهة التّحدّي الغربي»[1].

منذ بداية النّقد الشّاياكاني لشريعتي نجد حكمًا مطلقًا حدّيا، مغلقًا إلى حدّ الاتهام الديني الذي يدّعي شاياكان التنصّل منه، إذ يتّهمه بالإبليسيّة: «إنّ فكر شريعتي هو فكر إيديولوجي بكلّ معنى الكلمة. فنحن نكتشف فيه كلّ عيوب البنية الإيديولوجية من أبلسة للخصم المتمثّل في هذا المجال المحدّد بالنظام القابيلي، ومن مثلنة للجماعة المنتمين إليها، المتمثّلة في النَظام الهابيلي»[2]. هذا في حين أنّ شاياكان نفسه يخضع إلى تمييزات ثنائية حدّية تفصل بين الحداثة المطلقة المجّدة والمثلنة، وبين التقليدية المنبوذة لديه والمقصية وغير القابلة للتعامل مع الحداثة، و ليس دائما تتّخذ الإيديولوجيا متّخذا سلبيا. فهناك عديد الإيديولوجيات ترى نفسها مجرّد دليل نظري وتعبوي و رؤيوي، قابل للتّحسين والنّقد ومنفتح[3]. وهو يستعمل دائمًا مصطلحات غير حيادية، بل هي تشنّجيّة انحيازية، ذات رغبة تحطيمية جامحة، و ليست تحليلية تفهمية، وهنا يقع في ما لام فيه شريعتي، وهو الإيديولوجيا.

(1) ما الثورة الدينية؟ (ص 259).

(2) م. س. (ص 266).

(3) أنظر مثلا: روجيه كارودي: ماركسية القرن العشرين، دار الآداب، بيروت 1983.

إنّ أثر شريعتي في الحقيقة متنوّع إلى حدّ التّناقض، و لا تجوز قراءته قراءةً أحادية. فلقد مرّ بمراحل متخالفة تماما، فلا يمكن أن نصدر عليها أحكامًا عامّةً موحّدة مثل أحكام شاياكان. فمحمّد الحسيني يعتبر شريعتي «حركة سريعة. إنّه حركة مليئة بالمتقلّبات، و حركة تنضوي على تطوّر(...) فضلاً عن الحداثة والابتكار»[1] ، لكنّه في نظره لم تكن لديه «معرفة منتظمة ومدروسة لنتاجات الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا ونصير الدّين الطوسي والملاّ صدرا والميرداماد»[2].

لم تكن رؤية شاياكان للمشهد الفكري التحوليّ شاملةً. فلم يكن شريعتي صوته الوحيد، بل كانت إلى جانبه أصوات مختلفة، منسجمة أحيانًا ومتناقضة أحيانًا أخرى، كمصطفوي الموسوي ومحمّد الحسيني. وإذا كان الأوّل يعمّق رؤيةً عرفانيّة معاصرة شاملة للفعل الإنساني كلّه، فإنّ الثّاني كان ذا قدرة على جعل الجمهور المستمع مشاركًا في صنع الحقيقة بمنهج توليدي سواءً في الحقل الاقتصادي أو نظرية البنك أو نظرية المعرفة أو في أحكام تحديد النّسل... وغيرهما كثيرٌ إلى حدّ يثير الدّهشة في عددهم ونوعياتهم. فالاقتصار الذي مارسه شاياكان غير مقبول خاصّةً مع ثراء هذا المشهد الفكري وتنوّعه الضّخم.

(1) (2) محمد الحسيني: د. علي شريعتي باحث على طريق التكامل، دار الهادي، بيروت 2003(ص 80-81).

منطلقات شاياكان التّحليليّة

ينطلق شاياكان في كلّ مبحث من مُصادرة دون إثبات ولا احتجاجات. و هو ما ينافي البحث العلميّ. فهو مثلاً يقول : «لنصادر سلفًا على أنّ الإيديولوجيا تؤدّي اليوم الدّور نفسه الذي أدّته الميثولوجيا في العالم القديم. فهي من ناحية ترضي الرّوح الجماعيّة لمعتنقيها برؤيتها لمجتمع مغلق، و تزعم من ناحية أخرى، أنّها علميّة أي مطابقة للتّجربة و الواقع»[1]. وهي رؤية أحاديّة، حدّية، غير احتماليّة، تشاؤميّة، لا يمكن أن ترى في الموضوع إلاّ وجها قاتمًا، مغلقًا.

يقرّ شاياكان أنّه يدين للغرب «بجانب كبير من تكوينه الفكري» فهو يقول: «علّمني كيف أفكّر، كيف أطرح القضايا وكيف أسائل الأشياء. وسأكون نقديا إزاء هذا الشرق الذي تضيق رقعته الجغرافية شيئا فشيئا والذي إليه أنتمي وأحسّ بحضوره كأرض منسية في أعماق نفسي»[2].

ولكنّه يتردّد ليقول «ربّما إنّني لا أنتمي إلى هذا وإلى ذاك وربما أكون مشابها لإخوتي مشرّدي الغرب الذين يجوبون الشوارع بحثا والله أعلم عن دواء لداء لن يشفى، لست أدري»[3]. ومع ذلك هو متأكّد أنّ الغرب والشّرق «على ظهر

---

(1) ما الثورة الدينية؟ (ص 217).

(2) أوهام الهوية (ص 35).

(3) م. س (ص 35).

مركّب واحد»[1]. وهو بنقده لثقافة الثورة إنّما ينتقم لانهيار المركز الايراني لدراسة الحضارات مع انطلاق التحوّل الهائل، ليتحوّل من الفضاء الهندي / البرهمي إلى الفضاء الإيراني/ الإسلامي مؤكّدا دائما أنّ الحضارات التقليدية «في عصر احتضار الالهة»[2] وضمن «لا وعي إزاء الغرب وإزاء الذاكرة التقليدية»[3] لا يمكن لها الانسحاب من التاريخ ولا المشاركة فيه إذ الحداثة لا يمكن أن تكون إلاّ غربية: «الواقع أنّ العقلانية الثقافية ظاهرة غربية لا يمكنها أن تولد في الشرق الصيني أو الهندي أو الإسلامي»[4]. ومن ثمّ تكون كلّ محاولات العالم الإسلامي المعاصر، يمينا أو شمالا، شرقا أو غربا، نحو الاستقلال أو تأكيدًا للذات، ضربا من العبث والانتحار، بل لم تكن القرون الماضية تحمل في نظر شاياكان ما يمكن أن يعتبره إيجابيا.

وبذلك ينطبق عليه إلى حدّ كبير ما رآه منير شفيق في منهجية المتصرين للحداثة السائدة من مثقّفي العالم الإسلامي بكونها «تصادر كل إيجابية في مجتمعاتنا وتاريخنا وتأبى التوقّف عندها أكثر من المرور بها مرورا عابرا عند الاضطرار هي ذاتها التي تصادر كل «سلبية»، إن جاز التعبير، في تاريخ الحداثة الرأسمالية الغربية أو في حاضرها، و تأبى التوقف عندها بأكثر من لحظة عابرة عند الضرورة أو الحرج(...) ومن ثمّ

---

(1) (2) (3) م. س. (ص 35).

(4) النفس المبتورة (ص 104).

يمكن القول إنّ هذه المنهجية تفتقر إلى العلميّة و لا ترتكز إلى معرفة في خروجها من مجتمعاتنا أو في عبورها الحداثة، فتنقلب إلى إيديولوجية من طراز خاص بالرغم من احتقارها و نقدها لكلّ إيديولوجية»[1].

فلم يلاحظ شاياكان الامبريالية الغربية والاضطهاد العرقي والثقافي الغربيين ولا حيثيات التسرّب الاقتصادي الغربي الذي أدّى إلى ثورة التنباك، من قريب أو من بعيد، و لم يحاول أن يكون تفهّميا رغم أنّ التفهم يختلف عن التبرير، و لم يلاحظ الإسقاط الأمريكي لمصدّق و لا حادثة طبس ولا العوامل الإمبريالية في اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية ولا أدوار الحركة الصهيونية في العالم الإسلامي. وحتى التجربة الديمقراطية الغربية كانت ممجّدة مطلقا لدى شاياكان رغم تعرّضها إلى نقد كان صارما أحيانا من عديد مثقّفي الغرب(بورديو...) مبيّنين بعض سماتها في الانفراد السياسي الداخلي اعتمادا على عصبية طبقية أو عرقية أو حزبية... فلا بدّ من نقد داخلي معمّق وتفهّمي مع ملاحظة الحراك العالمي الهيمني و أدواره.

وهنا يقع شاياكان نفسه في الرّؤية المبتورة، والانغلاقية. فمن الضّروري تقليب الموضوع على عدّة وجوه احتمالية، والرّجوع إلى مراجع مختلفة، نظريّة وميدانيّة، وإن لزم الأمر الاحتكام إلى الأبحاث الإمبريقيّة السّابقة في الموضوع.

---

(1) منير شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1999 (ص 15 - 16).